

アレクサンドリアのクレメンスにおける聖餐

打 桶 啓 史

序 論

古代地中海世界における諸文明の十字路であったアレクサンドリアで、特に3世紀以降、キリスト教とギリシア哲学の両者が、相互に影響し合いつつ再形成されていったことは広く認められており、しばしばそのキリスト教側の最大の証人としてクレメンスの名が持ち出される。¹

このようなクレメンスの位置は、その聖餐論にも色濃く反映されている。クレメンスの聖餐に関する記述には、キリスト教の儀式的意味をギリシア哲学の用語や概念を借用して説明しようとした創意の跡が見られ、ここに初期キリスト教の聖餐論の流れにおけるクレメンスの独自性が際立っている。

しかし同時に、クレメンスが2世紀以降の教会において一定のコンセンサスとなっていた伝統的な聖餐理解を堅実に保持していることもいくつかの記述から明らかになる。そこで、クレメンスの聖餐理解において、この両者、すなわちアレクサンドリアという思想的土壌に根差すクレメンスの独自性とそれ以前からの伝統に従った理解とがどのように結合しているのか、という問いが浮上してくる。

1 たとえば、J. ダニエルー著、上智大学中世思想研究所編訳／監修『キリスト教史 1 初代教会』、平凡社 1996年、293-295頁やH. Chadwick, *The Early Church* (Revised Edition), London 1993, p. 94-100を参照。また、より一般的な書物ではあるが、紀行文の体裁でアレクサンドリアの歴史全般を扱った次の二書にもクレメンスへの言及が見られる。E.M. フォースター著、中野康司訳『アレクサンドリア』、晶文社 1988年、129-131頁。D. ロンドー著、中条省平・中条志穂訳『アレクサンドリア』、Bunkamura 1999年、100-101頁。

クレメンスの聖餐論に関する研究は幾つかあるが、いずれもこの問いに十分な形で答えていない。² しかし、この点を適確におさえなければ、初期の聖餐論の流れにおけるクレメンスの位置を正しく評価することはできない。

そこで本稿では、この点に主眼を置きつつ、アレクサンドリアのクレメンスの聖餐理解を個々のテキストに基づいて考察したい。まず、クレメンスの聖餐に関する記述の中で伝統的理解を反映しているテキストを簡単に眺め、次に同時代の著作家たちと比べてクレメンスの創意工夫が目立っているテキストを分析し、最後に両者の関わりを検討する。

1. 伝統的理解

ニケア公会議以前、新約聖書以外のキリスト教諸文書において、聖餐というテーマを体系的に取り扱った神学的論述といったものは見られないが³、様々な文脈の中で折に触れて、暗示的にまたは明確に聖餐について述べられてはいる。これらの記述全体を概観すると、この時期には既に聖餐についての共通理解を示す用語や表現が地域を越えて用いられており、そこに後代へと続く伝統的な聖餐の教理の萌芽を見ることができる。では、クレメンスの文章の中にこ

2 クレメンスの聖餐理解を扱った論文としては、以下のものがある。まず T. Camelot, *L' Eucharistie dans l' Ecole d' Alexandrie*, in : *Divinitas* 1, 1957, p. 71-92 であるが、これはアレクサンドリア学派の聖餐論の歴史的全体像を把握しようとするもので、オリゲネスについての考察を中心にしており、クレメンスに関する言及はわずかな紙数に留まる。また C. Mondésert, *L' eucharistie selon Clément d' Alexandrie*, in : *Parole et Pain*, no. 46, 1971, p. 302-308 は、関連テキストの紹介と簡単なコメントに留まるもので、個々の記述についての詳細な分析は行われていない。さらに A. H. C. van Eijk, *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria : Gnostic and ecclesiastical theology on the Resurrection and the Eucharist*, in : *Vigiliae Christianae* 25, 1971, p. 94-120 は、表題の通り、クレメンスとフィリポ福音書（グノーシス主義）のサクラメント観の類似を特定のテキストを基に明らかにしようとする研究であり、クレメンスの聖餐論の全体を取り扱ってはいない。最も詳しい研究としては、A. Méhat, *Clement of Alexandria*, in : W. Rordorf and others, Tr. by M. J. O' Connell, *The Eucharist of the Early Christians*, New York 1978, p. 99-131 があげられる。

3 その理由については、H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt 1976, p. 77 また、G. Kretschmar, Art. *Abendmahl* III/1, in : *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1, Berlin 1977, p. 59 を参照。

のような伝統的な聖餐理解がどう言い表されているのか。

まず、クレメンスが聖餐について *eucharistia* という語を使用していることがあげられる。「感謝」を意味するこの語は、キリスト教礼拝の文脈で、聖餐式においてパンとぶどう酒の上に唱えられる感謝聖別の祈り、聖別されたパンとぶどう酒、さらに儀式全体を表す呼び名となっていく。⁴

クレメンスの場合、聖別後のパンとぶどう酒の呼び名としての用法を中心としている。⁵ 同時に、動詞形 *eucharistēō* を「感謝聖別する」という意味で用いていること⁶、また「聖なる食物であるパンとぶどう酒」という表現からも、*eucharistia* が通常食物とは明確に区別された聖なる食物と飲物であるという意識が示され、それはクレメンスがこれに与る際の自己吟味を促していることから明らかである⁸。

さらに聖別された *eucharistia* とキリストの血肉との同定が、特にヨハネ福音書 6.53 のイエスの言葉に基づいてなされており⁹、クレメンスが聖別に関する教会の共通認識を保持し、表明しているのが分かる。

第二の点は、クレメンスが聖餐を「捧げ物・奉献」と見なしていることである。2世紀以降キリスト教諸文書において聖餐を一種の *thesis*、*prophora* とし表現することが一般的になり、これが一つの伝統となっていたことが窺える。¹⁰ クレメンスもまた異端を非難する際に聖餐を *prophora* と呼び¹¹、聖書の予型論的解釈においてメルキゼデクが持って来たパンとぶどう酒（創

4 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, London 1961, p. 579f. および G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1945, p. 79f. を参照。

5 Paed. II, 2, 20 : 1 (SC 108, 48) ; Strom. I, 5, 5 : 1 (GCS II, 5, 18) ; IV, 25, 161 : 3 (GCS II, 320, 1) . ただし例外として Ex. Theod. 13 : 4 (SC 23, 84) .

6 Strom. I, 19, 96 : 1 (GCS II, 61, 31-62, 1) .

7 Strom. IV, 25, 161 : 3 (GCS II, 319, 24-320, 1) .

8 Strom. I, 5, 5 : 1-3 (GCS II, 5, 16-27) .

9 Paed. I, 6, 38 : 1 (SC 70, 180) ; I, 6, 42 : 3 (SC 70, 188) ; I, 6, 47 : 1-2 (SC 70, 194) ; Ex. Theod. 12 : 3-13 : 4 (SC 23, 84) . Quis Div. Salv. 23 : 4 (GCS III, 175, 11-16) も参照。

10 その意味については、拙論「ユスティノスにおける聖餐 — 『犠牲』の問題を中心にして」(『神学研究』第43号、関西学院大学神学研究会 1996年)、55-80頁の考察を参照。

11 Strom. I, 19, 96 : 1 (GCS II, 61, 26-31) .

14.18) を *εὐχαριστία* の予型として描く¹²。これらのことから、聖餐を捧げ物として理解することがアレクサンドリア教会にも定着しており、クレメンスも伝統に沿ってこの語句を聖餐に関して用いていることが知られる。¹³

第三の点は、クレメンスが聖餐との関連でエンクラティス派¹⁴を非難していることである。エンクラティス派はユダヤ的キリスト教の一派で、禁欲的理由のゆえに¹⁵聖餐にぶどう酒を用いずパンと水で執り行っていたことから、当時の教会で異端視されていた。クレメンスもこれを批判し、聖餐においてパンと(水を混ぜた)ぶどう酒を用いる教会の伝統の真正性を主張する。¹⁶

最後に、聖餐の効力について、クレメンスは同時代の教父ら同様その中心として「不死・不朽」をあげている。¹⁷ 後に聖餐の効力として「罪の赦し」に重心が移っていくのに対し、特に2、3世紀に「不死・不朽・新しい命」に重きが置かれていたことは、この時代の教会が迫害のさなかにあり、多くの者が殉教し、どのキリスト者も肉体の死を超える命を強く期待したことを想像すればそう理解に難くない。

以上われわれは、クレメンスの記述に表された聖餐理解の伝統的側面を大まかに眺めてきた。¹⁸ クレメンスが基本的には当時の教会の伝統に沿って聖餐を

12 Strom. IV, 25, 161: 3 (GCS II, 319, 22-320, 2)

13 また、当時の他のキリスト教著作家ら同様、クレメンスも一方では血を流す実際の動物犠牲を重んじる周囲の宗教界に対して、神は何ら物質的な生贄を必要とはせず、教会の犠牲は真に内的なものであるべきことを強調する。典拠は、J. Quasten, *Patrology*, vol. II, Utrecht 1952, p. 28f. を参照。つまり、クレメンスにおいても、神の有めや養いといった目的とは根本的に異なるところから、聖餐が *προσφορά* と考えられており、それがキリスト者の内的な感謝や献身のしるしとしてとらえられていたことが推察されよう。

14 エンクラティス派については、J. Daniélou, Tr. by J. A. Baker, *A History of Early Christian Doctrine*, vol. 1; *The Theology of Jewish Christianity*, London 1964, p. 369-375 を参照。

15 ただし、Kretschmar はそれには「より罪のない原因」があったものとする。Kretschmar, *op. cit.*, p. 74f.

16 Paed. II, 2, 32: 2-33: 1 (SC 108, 68-70); Strom. I, 19, 96: 1 (GCS II, 61, 26-62, 1)。またぶどう酒と水を混ぜる慣例については、Paed. I, 6, 47: 1 (SC 70, 194); II, 2, 19: 3-20: 1 (SC 108, 46-48) を参照。

17 Paed. I, 6, 47: 1 (SC 70, 194); II, 2, 19: 3-20: 1 (SC 108, 46-48); Quis Div. Salv. 23: 4 (GCS III, 175, 11-16)。

18 この他にクレメンスは伝統的な聖餐の典礼について、また聖餐との関連でアガペー(愛餐)について暗示的に述べている。その典拠の指示と解説が、C. Bigg, *The Christian Platonism of Alexandria*, Oxford 1886, New York 1970, p. 102-105; Méhat, *op. cit.*, p. 104-107; Mondésert, *op. cit.*, p. 303f. に見られる。

理解していたことをテキストそのものに基づいて確認しておくのは、これ以後取り上げる記述を解釈する上で有益であろう。

2. 独自の理解

次にわれわれは、同時代の諸文書と比較した際に聖餐理解におけるクレメンスの独自性が示されているテキストを考察しよう。

そこでまず、聖餐理解の前提となるクレメンスの思想の基本的傾向を押さえておきたい。クレメンスの神学の特色は、信仰と覚知 (*γνώσις*) とを対立的に捉えたヴァレンティノス派グノーシスを批判し、両者の健全な統合を目指したことにある。クレメンスにとって、ロゴス (イエス・キリスト) への信仰こそキリスト者の生の基盤であるが、信仰の最高段階は真の覚知であり、信者が成長し「覚知者」(*γνωστικός*) として完成することに他ならない。

ここでの覚知とは、単に外的な知識の獲得ではなく、信仰、祈り、聖書の理解、清い心による謙遜な生き方、愛と善の実践などキリスト者としての生活全体を通して、神との霊的合一、「神を知る」、「神を見る」に至ることであり、神を直視する者自らがその直視するところのものにかたどって変容するという意味で「神化」(*θεοποιέω*) とも呼ばれる状態である。¹⁹

クレメンスは、このような覚知への道において一般の諸学から真理に役立つものを積極的に借用すべきことを勧め、特にギリシア哲学が、それがあくまで非本質的で二次的なものであることを断りつつも、覚知のための有益な準備教育になると説く。²⁰ クレメンスはとりわけ、古来からのギリシア的解釈学の方法であり、既にアレクサンドリアにおいてフィロンがモーセ5書に適用していた比喩的解釈を重視し、それを聖書解釈に用いると共に、この世の感覚的事物が比喩的・象徴的に指示するところの霊的実在を見出し、そこに至ることの重要性を説いた。²¹

19 Chadwick, *op. cit.*, p. 97 や L. ブイエ著、上智大学中世思想研究所翻訳／監修『キリスト教神秘思想史Ⅰ 教父と東方の霊性』、平凡社 1996 年、162-179 頁を参照。また同じく H. チャドウィック著、中村・井谷訳『初期キリスト教とギリシア思想』、日本基督教団出版局 1983 年、79-81 頁の記述も分かりやすい。

20 ブイエ、前掲書 170-171 頁を参照。

21 ブイエ、前掲書 172 頁とダニエルー、前掲書 296-299 頁を参照。

このようなクレメンスの神学の基本線がその聖餐理解にも如実に反映されていることを、以下に示したい。

2.1. ἀλλήγορία

先述のとおり、クレメンスは「エウカリスティアのパンと杯がキリストの肉と血である」という聖書に由来する伝統的表現を用いるが、それを器としつつそこに新たな解釈を盛り込んでいることが幾つかの記述から分かる。すなわち、クレメンスにとっては、パンと杯またはキリストの肉と血さえもがそれ自体最終的な意味をもつものではなく、比喩的・象徴的にその背後にある不可視の霊的實在、終末論的現実を指示する媒介なのである。²²

以下に『教導者』から該当するテキストを4箇所取り上げよう。これらはいずれも、ヴァレンティノス派への反論という文脈に置かれたものである。

まず、第1巻5, 15, 3があげられる。ここでクレメンスは、自らを知的・霊的エリートと自負し一般の素朴な信者たちを蔑視するヴァレンティノス派への反論の中で、創世記49.11の「彼はロバをぶどうの木につなぐ」という文を取り上げ、「ロバ」を養いを必要とする霊的幼子（すべての信者）と見なしてこう記す。

つまり彼は素朴な子どもたちであるその民をロゴスにつないだ。ぶどうの木は比喩的にロゴスを示す。ロゴスが血を生み出すように、ぶどうの木はぶどう酒を生み出すからである。この両者は人間にとって救いの飲物である。ぶどう酒はその体のため、血は魂のためのものである。²³

ここでは、創世記49.11の言葉が「ロゴスによるキリスト者の養い」を指示するものとして比喩的に解釈される。そして、ぶどうの木がロゴス（キリスト）

22 それゆえ近年の研究では、クレメンスの聖餐理解が実体論的なものか象徴論的なものかという従来の議論に束縛されるべきではなく、このような二者択一的発想が非本質的かつ不毛なものであるとの認識に立つことが共通の前提となっている。Méhat, *op.cit.*, p.99 ; Mondésert, *op.cit.*, p. 302 を参照。

23 Paed. I, 5, 15 : 3 (SC 70, 138) .

を比喩的に表すのと並行してぶどう酒がその血を指示し、それらが人間の心身にとって救いの飲物であると言われている。クレメンスがこう記すとき、聖餐における物素としてのぶどう酒が比喩的にキリストの血を指示することを意識しているに違いない。

次のテキスト、第1巻 6, 38: 1-3に移ろう。ここでクレメンスは、キリスト者を「肉の人」と「霊の人」に区別し、後者を前者に優るものと主張するヴァレンティノス派に対して、彼らがその区別の根拠として用いた1コリント 3.2を取り上げ、それに別の解釈を施しつつ反論している。

クレメンスの理解では、ここでパウロが記す「乳」(γάλα)とは κήρυγμα を「固い食物」(βρώμα)とは κατηχήσις によって確立された信仰をそれぞれ指示する。さらに「固い食物」に関してヨハネ 6.53のイエスの言葉、「私の肉を食べ、私の血を飲みなさい」を持ち出し、この言葉が「固い食物」について象徴的に教えたものと述べる。つまり、ここでは「固い食物」がエウカリスティアとして理解されており²⁴、こう続けられる。

これによって主は、食物と飲物の名のもとで、信仰と約束によって示されるものについて比喩的に語っておられる。…教会は、これら二つの要素に基づいて形作られ、成立している。その二つとは、信仰という体と希望という魂である。これはちょうど、主が肉と血から成るのと同じである。希望は信仰の生きた血である。魂(が体を支えるの)と同じく、希望は信仰を支える。血が流れ去るごとく希望の息吹が消え去るなら、信仰の生き活きとした力もまた消え失せるであろう。²⁵

「固い食物」である信仰に相応するやはり「固い食物」としてのエウカリス

24 このテキストが直接聖餐に関係していないと考える学者もいる。しかし van Eijk が言うように、あえてヨハネ 6.53が引用される場合、そこで聖餐への言及がなされていると考える方が自然であろう。van Eijk, *op. cit.*, p. 113.

25 Paed. I, 6, 38: 2-3 (SC 70, 180) .

ティアの食物（キリストの肉）と飲物（キリストの血）は、それぞれ教会の信仰と希望（約束）という、キリスト者にとって本質となる不可視の靈的現実を比喩的に指差すものとされている。

さらに、より重要なテキストとして第1巻6, 42-43を取り上げよう。ここでのクレメンスの叙述は詩的であり、論理的に秩序付けられたものではないが、その主張のポイントをつかむことはできよう。

クレメンスは「唯一の処女なる母」（教会）が「聖なる乳」（ロゴス）で「幼子」（キリスト者）を養うというイメージから出発する。そして再びヨハネ 6.53を引用し、このロゴスとは幼子の成長に「最も適した食物」であるキリストの肉と血であるとし、これによって幼子が「古い肉体的な腐敗を脱ぎ捨て、新しい命の道、キリストの道に与る」ことができると説く。²⁶

さらにクレメンスはこのことを「より一般的な仕方」で解説しようとして、次のように述べる。

肉とは、われわれにとって聖霊の比喩なのである。聖霊は肉を造られたからである。血とは、われわれにロゴスを示している。溢れんばかりの血として、ロゴスがわれわれの命の上に注ぎ出されたからである。この両者の混合が幼子の食物である主なのであり、 pneuma とロゴスである主なのである。この食物とは主イエスであり、それは神のロゴス、肉となった pneuma、聖なる天の肉である。この食物は御父の乳であり、この乳によってのみわれわれ幼子らは養われる。²⁷

ここで食物・乳としてのキリストの肉と血は、比喩的に聖霊（ pneuma ）とロゴスを指示する媒介である。肉が pneuma、血がロゴスを表すという対応関

²⁶ Paed. I, 6, 42.1-43.1 (SC 70, 186-188) .

²⁷ Paed. I, 6, 43.2-43.3 (SC 70, 188) .

係にさほど心を奪われる必要はない。²⁸ 三位一体の教理が確立していないこの時代、ロゴスとプネウマは位格としてそう厳密に区別されておらず、どちらも神的本質・実在・力を表す、時には交換可能な表象であった。²⁹ ゆえに、この文章のポイントは、キリスト者が聖餐によってそれが指示する神的本質または霊的実在と深く関わり、霊的に成長し、キリストと共なる新しい生き方へと育てられるということである。聖餐とはそのような、幼子を養う乳、霊的な糧として理解されている。

最後に、第1巻6, 47:1-2である。復活に関する議論の中で、クレメンスはやはりヨハネ6.53に基づいて「ぶどう酒は血を比喩的に示す」と明言した上でさらに次のような比喩を用いる。

ぶどう酒と水の混合物の中に浸されたパンがぶどう酒を吸収し水を残すように、天のパンである主の肉は血を吸収する。こうして主は天的な人間を不朽へと育て、腐敗へと定められた肉欲だけを後ろに残される。³⁰

ここでは、パンをぶどう酒と水を混ぜた杯に浸して食するという当時の慣例的方法に着目し、そこで起こるぶどう酒と水の分離という現象を一つの比喩として、それが聖餐のパンを受けた人間における現実を指示するものと理解される。つまり、聖餐のパンは人間から肉欲を分離し、人間を不朽へと育てる。ここでは聖餐における慣例的行為と現象が、やはりその背後にあるものを指示

28 注目すべきは、ヴァレンティノス派の『フィリポによる福音書』23においてもこれと同様の思考が見られ、そこでは肉がロゴス、血がプネウマというように対応関係が逆になっていることである。テキストは、B. Layton(ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7, vol. 1*, Leiden 1989, p. 154. (ただし、Laytonの区分では当該箇所はパラグラフ57である。) 邦訳は、大貫隆訳「フィリポによる福音書」、『ナグハマディ文書Ⅱ 福音書』、岩波書店 1998年、64頁。これについて van Eijk は、クレメンスが反駁に際して論敵の使用するアイデアを援用していると考え (van Eijk, *op. cit.*, pp. 110f.), Méhat は両者にとって共通の資料があったと想定する (Méhat, *op.cit.*, p.112)。

29 Kretschmar, *op. cit.*, p. 68f. を参照。

30 Paed. I, 6, 47:1 (SC 70, 194) .

する比喩としてとらえられると同時に、再び「肉欲からの解放と不朽」という効力が明示される。³¹ さらに次節ではこう語られる。

ロゴスは数多くの比喩によって表される。固い食物、肉、養い、パン、血、乳といったものである。主を信じるわれわれが主から益を得ているがゆえに、主はこれらすべてなのである。それゆえ、主の血が乳によって比喩的に表されることに誰も驚いてはならない。血はまた同様に、ぶどう酒によっても表されるではないか。³²

これは、先述のとおりヴァレンティノス派がⅠコリント 3.2 に基づいてキリスト者を「肉の人」と「霊の人」に区別し、前者に相応しい食物として「乳」、つまり初歩的敎示、後者には「固い食物」、おそらくエウカリスティアを当てはめた³³ことに対する反論の一部である。クレメンスはこの区別を非難し、一つのロゴスが比喩として様々な名をもつことを示す。乳も固い食物も、聖餐に関連するパンも肉も血も、優劣の区別なく等しい仕方と同じロゴスを指し示す媒介であって、それら自体が最終的価値を有するものではない。

その文脈でクレメンスは、「主の血」が比喩的に「乳」によって表されることも、「ぶどう酒」によって表されることも本質的には相違ないという結論に至る。つまり理論上、クレメンスにとって、聖餐のぶどう酒が血を表すというシンボリズムは絶対的なものではなく、あくまで神のロゴスと人間との関わりを指示する一形態である。クレメンスの最大の関心事は、物素とキリストの血肉との対応関係ではなく、あくまでロゴスによる人間の養い、つまり人間が不可視の霊的実在と関わり、霊的に成長させられることである。

31 「肉欲からの解放」については、クレメンスの倫理学との関連が指摘される。 Méhat, *op.cit.*, p. 112f. またこれについての新しい研究として、P. Karavites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden 1999. を参照。

32 Paed. I, 6, 47 : 2 (SC 70, 194-196) .

33 Paed. I, 6, 39 : 1 (GCS I, 113, 9-14) を参照。

2.2. *κραῖσις*

次に、同じく聖餐の比喩的解釈に属するものであるが、クレメンスがよりはっきりと聖餐について語っているのではしばしば最も重要視されるテキスト、『教導者』第2巻19:3-20:1を別に項目を設けて取り上げよう。

ぶどう酒の悪用を戒めその適切な使用について述べるという文脈で、クレメンスはヨシュアらがカナン偵察の際に持ち帰った一房のぶどう（民数記13.17以下）に言及して、このぶどうの房をロゴス（キリスト）の予型と見なし、キリストの血が肉的な血と霊的な血から成る二重のものであることを述べた後、以下のようにより具体的に聖餐に関する議論を展開する。

こうしてぶどう酒は水と混ぜ合わされ、これと類似した仕方で pneuma は人と混ぜ合わされた。第一の混合、ぶどう酒と水の混合物はわれわれを信仰へと養い、もう一方の混合において、pneuma は人を不朽へと導く。さらに今度は、この両者の混合、すなわち飲物の混合物とロゴスの混合物が混ぜ合わされたものがエウカリスティアと呼ばれ、これはたたえられ、愛されるべき賜物である。信仰の内にこれに与る者は、魂と体の両方において清められる。この両者は、神的な混合、つまり人間であり、その中で御父の御心は神秘的に pneuma とロゴスを混ぜ合わされた。そしてまことに pneuma とはそれが支えていた魂と似たものであり、肉はロゴスと似たものである。その肉のために「主は肉となられた」。³⁴

ここでもクレメンスは、聖餐においてぶどう酒と水を混ぜるというヨハネ 19.34 に由来する教会の慣例に着目し、その背後にそれ以上のものを類比的に見出そうと努めているのだが、ここで鍵となっている「混合」(*κραῖσις*)という概念は、明らかにストア派の混合論を意識したものである。³⁵

34 Paed. II, 2, 20:1 (SC108, 48) .

35 坂口によれば、ストア派はアリストテレスの混合論を受け継ぎつつ、混合を主として並置 (*παράθεσις*) と混和 (*κραῖσις*) に大別した。この内、クラシスがアリストテレスの「真の混合」(*σύγκρισις*) と異なる点は、混ざり合う各要素が、その自己同一性をアクチュアルに保ち続けると考えられる点である。この説は、ネオプラトニズムの精神的なものの結合や心身結合論にも、またキリスト論にも基礎的な役割を果たした、と言われる。坂口ふみ『〈個〉の誕生-キリスト教教理をつくった人びと』、岩波書店 1996年、229頁。

クレメンスはこのようなギリシア哲学の概念を聖餐論に適用し、4種類の混合について述べることによって、聖餐において何が起こるのかを説明しようとする。その4種の混合とは、次の通りである。

第一にぶどう酒と水の混合、第二にロゴスと人の混合、第三に、第一と第二のもの、つまり飲物の混合物とロゴスの混合物との混合、第四に、第三のものとすなわちエウカリスティアと人間の混合である。³⁶ 以下、この順序に従って、内容を考察しよう。

第一の混合については先述した。クレメンスは聖餐の物素としてぶどう酒と水を杯の中に混ぜるという典礼的慣例を手がかりとして、「これと類似した仕方ではプネウマは人と混ぜ合わされた」と第二の混合へと論を進める。ここで意図されているのは、この前節(19:4)で「ロゴスの力はプネウマである」と述べられていることから、神적ロゴスがプネウマの力によって人、つまり肉体と混合し結びついたということ、すなわちプネウマを原理・力としてロゴスが肉体をもつ人間となったこと、つまり受肉のことであろう。

前節でのキリストの血が「肉的な血」と「霊的な血」から成る二重のものであるという記述が、ロゴスの受肉における人性と神性の結合(混合)を暗示するものと考えれば、これはなおさら納得のいく解釈となろう。

そうすると、第三の混合、「飲物の混合物とロゴスの混合物が混ぜ合わされたもの」とは「ぶどう酒と水から成る飲物」と「ロゴスと人との混合であるキリスト」との混合ということになり、これが「エウカリスティア」と呼ばれる。これはどういうことか。

しばしば指摘されるように、ギリシア教父とりわけアレクサンドリアの伝統においては、西方教会のようにキリストの受難を基軸に据えた聖餐理解よりもむしろ受肉に基づいた理解が際立っており、これが東方教会の聖餐論に多大な

36 ここで4種の混合について語られていると指摘する研究者は複数いる。ただし、その4種の内容についてはわれわれとは見解が異なる。Mondésert は①血と水(19:3参照)、②水とぶどう酒、③エウカリスティアの物素とロゴス、④エウカリスティアとキリスト者と考え(Mondésert, *op.cit.*, p. 305f.)、van Eijk は①ぶどう酒と水、②エウカリスティアの飲物とロゴス、③体と魂から成る人間、④人間とエウカリスティアの4段階で理解する(van Eijk, *op.cit.*, p. 111f.)。

影響を与えることになる。³⁷ クレメンスはここで「受肉」という言葉を直接は用いていないものの、すでにユスティノスによっても述べられている³⁸このアイデアを、さらに深化させ展開していると考えられる。

つまり、「飲物の混合物」と「ロゴスの混合物」とのさらなる混合が「エウカリスティア」であるとは、神的実在であるロゴスがかつて受肉において「肉体」という物質と結合したのと類比的な仕方、今ここでも pneuma の力によって聖餐の物素と結合し、ここにもはや通常のものではなく、天的なロゴスを宿す「聖なる食物」としてのエウカリスティアが成立するということであろう。³⁹ ここでの基調はロゴスの受肉に基づく聖餐理解なのである。

この文言に、イエス・キリストの肉と血がエウカリスティアの内に文字通りリアルに実体的に現存するという理解を読み込むのは無理がある。⁴⁰ クレメンスの関心事は、あくまでエウカリスティアの内にロゴスという霊的実在・神の力が臨在するという点であろう。

さて最後の段階、第四の混合つまり「エウカリスティアと人間の混合」に移ろう。このテキストの最後の部分で語られていることは不明瞭であるが、段階的に考えても、用語の面から見ても、エウカリスティアを受けた人間に何が起

37 Feld, *op. cit.*, p. 83-87 ; Kretschmar, *op. cit.*, p. 67-69 ; Méhat, *op. cit.*, p. 113-116 ; J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in : *Mysterium Salutis*, Bd. IV/2, Einsiedeln 1973, p. 214f. を参照。また日本でも、逢坂元吉郎が早い時期にギリシア教父による受肉に基づく聖餐論の意義を大きく評価していたことが注目される。これについては、神田健次『現代の聖餐論-エキュメニカル運動の軌跡から』、日本基督教団出版局 1997 年、80-82 頁を参照。

38 Dial. 70 (Corp. Apol. II/2, p. 254f.)。この記述から、受肉は受難を包摂するとの理解が示される。

39 東方教会では聖餐の物素が聖別される根拠として制定語よりもむしろ聖霊のエピクレシスが重視されるようになるが、その原型は聖餐の物素の上にロゴスの到来を求めるエピクレシスであった。これはクレメンス以前エイレナイオスの記述に見られる考えであり (Adv. Haer. V, 2, 3 ; SC 153, 34-40)、クレメンスの記述もこれに類似している。この考えを典礼文として表した最古の証拠が、エジプト、トムイスのセラピオンによる聖餐の祈り (テキストは J. Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienst*, Gütersloh 1956, p. 12-14) である。またクレメンスの Ex. Theod. 82 : 1 (SC 23, 206) はそのアイデアのさらに古い表現に属するものであろう。

40 メアもこう考える。Méhat, *op. cit.*, p. 115.

こるかを説明したものと考えらるべきである。

以下のことが語られている。「信仰の内にこれに与る者」は pneuma の力によって logos を宿す eukaristia を受けることによって、「神秘的に」pneuma と logos を自らのうちに受け、それに結合させられる。その際に、「pneuma は魂に、logos は肉に似たもの」という対応関係における結合が考えられている。しかし、先述のとおり当時 pneuma と logos は交換可能な言語表象であったので、この対応関係は排他的なものではなく、むしろより全体的な意味での eukaristia の受領による人間と神的本質との結合を言い表したものであろう。⁴¹ その結果として、人間は「主の不朽性に与り」(19:4)、「体と魂の両方において清められる」(20:1) ののである。

以上のように、やや難解な印象を与えるこのテキストも、典礼的慣例を出発点として比喩的・類比的に論を進め、同時にギリシア哲学の概念を借用しつつ、やはり eukaristia における不可視の霊的実在 (logos、pneuma) に主眼を置き、陪餐者と霊的実在との結合を説明するものである。

3. クレメンスの聖餐理解における伝統と創意

これまでの考察の結果を踏まえて、以下にクレメンスの聖餐理解の意義、とくに序論で述べたその伝統的側面と独自の側面との関わり方を検討したい。

3.1. 聖餐と *γνώσις*

一方でクレメンスは聖餐をイエスの肉と血として言い表し、パンとぶどう酒の使用を固守する。また聖餐を一種の捧げ物と呼び、聖餐の効力として不死や不朽を重視することも、以前からの教会の伝統に忠実に沿うものである。

しかし他方で、クレメンスはそれらの表現にアレクサンドリア的な発想から来る新たな意味内容を付与していた。

聖餐のパンと水を混ぜたぶどう酒は、比喩的にキリストの肉と血を指示する。物素とキリストの血肉との関係を *ἀλληγορία* という概念で説明するのは、

41 SC 108, 46, n. 6 を参照。

この時代クレメンスが初めてである。⁴² さらにクレメンスは「キリストの肉と血」をも最終目標とせず、それを一種の比喩としてその背後に不可視の霊的実在を見ようとする。それはしばしば用いられる表象によればロゴスとプネウマ（または聖霊）であり、ある時には教会の信仰と希望であった。

それゆえ、キリスト者が聖餐に参加しパンとぶどう酒が指示するところのキリストの肉と血を受ける目的は、その背後にある霊的実在と関わり、交流し、その現実の中で生かされるようになることに他ならない。⁴³ そしてこのことが、クレメンス神学の中心をなす「覚知者への霊的成長」という思想と結びついてくる。つまりキリスト者が聖餐を通して霊的実在と関わるとは、言い換えれば聖餐によって内面を養われ、「神化」に至るための覚知 (*γνώσις*) を与えられ、覚知者 (*γνωστικός*) へと至る道において前進することを意味する。

それゆえに聖餐は「霊的な食物」⁴⁴ と呼ばれ、聖餐に関して「養い」や「成長」というイメージが度々用いられる。聖餐が「乳」という比喩によって示されるのも、このような霊的成長の糧という意味において理解されるべきであろう。⁴⁵ この考え方は、聖餐を語る文脈で、直接的に聖餐と覚知との結びつきを示唆する言葉が見られることから補強されよう。⁴⁶

42 物素とキリストの血肉との対応関係を説明する術語として、ヒッポリュトスは *antitypus* (*ἀντίτυπος*) と *similitudo* (*ὁμοίωμα*) を (テキストは B. ボット著、土屋吉正訳『聖ヒッポリュトスの使徒伝承』、オリエンズ宗教研究所 1983 年、54 頁)、テルトゥリアヌスは *figura* を (Adv. Marc. III, 19, 4; IV, 40, 3. テキストは CCSL I, 355; 656) 用いている。それらに比べても、クレメンスの *ἀλληγορία* はより霊的・比喩的傾向が強い。

43 聖餐による養いに関して、ユスティノス (Apol. I, 66: 2; G. Krüger, *Die Apologien Justinus des Märtyrers*, Frankfurt 1968, p. 57) やエイレナイオス (Adv. Haer. V, 2, 3; SC 153, 36) らに見受けられた身体論の意味はクレメンスの場合明らかに後退している。

44 Ex. Theod. 13: 1 (SC 23, 84) .

45 『教導者』I, 6 における「乳」について、van Eijk は、ヒッポリュトス『使徒伝承』21 に、洗礼式の後新受洗者を交えて行われる特別の聖餐式においては、通常のパンと水を混ぜたぶどう酒の他に「乳と蜜を混ぜたもの」や「ささげものの水」を用いると指示されていることに着目し、アレクサンドリアにもこの習慣が定着しておりクレメンスがそれを暗示していると推論している。van Eijk, *op. cit.*, p. 113-115. これは興味深い説であるが、やや根拠に乏しいと思われる。

46 Ex. Theod. 13: 1 (SC 23, 84); Quis Div. Salv. 23: 4 (GCS III, 175, 11-16) .

繰返し述べられていた聖餐の効力としての「不死・不朽」も、クレメンスの場合単に死後の命や体の復活への希望⁴⁷というより、その内実は「覚知」であり、神の本質の靈的把握であり、そのことによって人が「腐敗へと導く肉欲の支配」から免れ、今ここで「新しい命の道」、つまり質的にまったく新しい生き方へと歩み出すことであると理解できよう。

そして、このように聖餐が覚知を与え、覚知者へと成長するための糧になるとは、単にそれを飲み食いすれば機械的にそういう結果がもたらされるということではない。この点についてクレメンスは明白に述べていないが、覚知者への成長の道が知的次元も体験的次元も含めたキリスト者の生全体から構成されると考えられているので、聖餐もまた単にパンとぶどう酒の飲食という一部分だけではなく、祈り・典礼としてのその全体性のゆえに、特に体験的次元に属する、成長への道の一要素として重視されたと推察できる。

クレメンスが聖餐に関してエウカリスティアの飲食についてのみではなく、典礼に言及し、それを構成する個々の要素や行為を不可視の靈的現実を指示する比喩として理解していることも、この解釈に根拠を与え得る。⁴⁸

3.2. 聖餐の固有の意味

次に考えるべきは「それではなぜ聖餐なのか」ということである。上述のとおり、クレメンスにとって靈的実在との交流と成長は聖餐によってのみもたらされるものではなく、キリスト者の生における種々の営みを通して与えられるのであり、聖餐が唯一絶対の「靈的糧」ではなかった。⁴⁹ それでは、クレメンス

47 エイレナイオスとは異なる。Adv. Haer. IV, 18, 5 (SC 100, 610-612) ; V, 2, 3 (SC 153, 36) を参照。

48 クレメンスが典礼について語ったテキストとして、例えば以下のものが挙げられる。Protr. XII, 119 : 22-120 : 5 (M. Marcovich (ed.) , *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Leiden 1995, p. 172-174) ; Strom. VI, 14, 113 : 3-4 (GCS III, 488, 26-489, 6) .

49 「ロゴスを食べる」、「ロゴスという食物」などはプラトンやフィロンにも見られる古来の表現であり、クレメンスはこれらの表現も含めて食事や宴や養いのイメージを、より一般的に覚知に関して使用している。たとえば、Paed. II, 1, 5 : 1-4 (SC 108, 18-20) ; 4, 40 : 1-3 (SC 108, 88) ; Strom V, 11, 70 : 1 (GCS III, 373, 1-3) を参照。

にとって聖餐のもつ固有の意味、独自の価値とは何か。

たしかにクレメンスは『教導者』第1巻6, 47:2で、聖餐がロゴスを指示する比喩群に属するものと述べていた。ここでは「肉、パン、血」それ自体は固有の価値を有さない。しかし、この文言がキリスト者を二種類に分け、「固い食物」と「乳」を先鋭に区別しようとしたヴァレンティノス派への反論という特殊な文脈に置かれたものであることを考慮すべきである。

また、他の文脈ではクレメンスが伝統的表現法に沿って、エンクラティス派に対してパンとぶどう酒の使用の真正性、つまり固有の価値を主張し、しばしばヨハネ6.53のイエスの言葉を引用しつつ、キリストの肉と血としてのエウカリスティアを特別視していたことをも思い出すべきであろう。

さらに以下に引用する『救われる富者とは誰か』23, 4の言葉は、聖餐においてキリストが人格的に現存し、そこでキリスト自身が命を与えるという考えを暗示したものと受けとめられる。⁵⁰

私はあなたを養う父である。私は自らをパンとして与える。これを味わう者は、誰も死の試練をくぐることはない。また私は日々不死の飲物を与える。私は天上の英知を教える教師である。あなたのために、私は死に対する戦いを闘い抜き、あなたが以前の罪と神への不信仰によって当然受けねばならない死を被ったのである。⁵¹

一方で聖餐を比喩として背後にある不可視の現実に最大の価値を置きつつ、他方で「パンとぶどう酒」、「キリストの肉と血」にこだわり、聖餐におけるイエスの人格的現存を重視する、このような論述の意図するところとは何か。

こういうことではないか。クレメンスにとってキリスト教信仰の究極的目標は、個々の信者が感覚的事物を媒介として霊的實在に触れ、そのことを通して覚知者へと成長し完成することなのだが、そのことは歴史的・人格的存在としてのイエス・キリストを抜きにしてはあり得ないということである。イエスと

50 Kretschmar, *op. cit.*, p. 69 を参照。

51 Quis Div. Salv. 23:4 (GCS III, 175, 11-16)。

いう具体的人物の仲介によってこそ、人間が真に神的本質、霊的実在と関わる道が開かれたのであり⁵²、人間の「神化」が可能となる⁵³。

具体的に言えば、人間は、イエスの存在、言葉と行ない、生と死と復活、それらによる救いを信頼し、そこに深く心を傾けることによってこそ、感覚的世界を超えて究極的な霊的リアリティーへと至る道を歩み始める。したがって、クレメンスの言う霊的実在との交流とは、神話的・秘教的性格のものではなく、あくまで歴史的・具体的人物としてのイエス・キリストに基づき、救い主としてのイエスを仲介にしたものである。

クレメンスにとって、聖餐とはこのような具体的・歴史的存在としてのイエス・キリストを最もリアルに認識できる場であったのではないか。そこでは歴史のイエスの言葉を根拠としつつ、パンとぶどう酒を媒介として、イエスの肉と血、すなわちその人間性を顕著に表す二つの要素が、実体的な意味ではないにせよ、明らかに目に見える形で提示される。人が聖餐を通して霊的実在と関わり、ロゴスと交流するというのは、歴史的実在としてのイエス・キリストを明確に意識し、そのキリストを自らの内に受け入れることを抜きにしては成り立たない。次の文は、そのような意識をよく表している。

主は私たちに…新しい命の道、すなわちキリストの道に与るようにと命じ、キリストを受け、可能であれば私たちの内にキリストを蓄え、心に救い主を置くようにと命じられる。⁵⁴

52 アレクサンドリアを土壌とする中期プラトン主義の哲学が宇宙の普遍的かつ根本的原理として重視したロゴスという概念を、ギリシア教父らは歴史的・具体的人物であり、神と人との仲介者としてのイエスに当てはめて解釈した。このようなロゴス・キリスト論の展開において、クレメンスは大きな貢献をなした人物である。P. ネメシェギ「キリスト教とギリシア文化の出会い」(『カトリック研究』第45号、上智大学神学会 1984年)、103-107頁。

53 クレメンスらギリシア教父は、神のロゴスであるイエスの受肉によって人間の神化する道が開かれたことを力説した。つまりここでの「神化」とは、人間が己の努力によって自分を神格化することなどではなく、神のロゴスであるキリストの仲介によって、人が神と交わり、その生活全体を変えられ、やがて覚知と愛の完成に至るという霊的内実をもつ概念なのである。ブイエ、前掲書 172-174頁参照。

54 Paed. I, 6, 43: 1 (SC 70, 188) .

このように、クレメンスの思想の中で、聖餐とは人間が最も具体的に歴史的実在としてのイエス・キリストに触れ、そのことによってこそ不可視の霊的実在へと至るという信仰的営みなのである。われわれはこの歴史的実在と霊的実在との関わりにおいて、クレメンスの聖餐理解における伝統と創意の結合を見ることができよう。

結 論

以上のことから、クレメンスの聖餐理解の特質は、歴史性を重んじる伝統的理解とより霊的・比喩的な独自の理解との健全な「バランス感覚」であると考ええることができる。

もちろん、クレメンスがそのように明確に意識して聖餐に関する体系的叙述を試みているわけではない。しかし、エンクラティス派やヴァレンティノス派など種々の論敵への反論を展開する中で、クレメンスは時に従来からの伝統的聖餐理解また表現法に堅実に従い、またある時にはアレクサンドリアという思想的土壌に根差し、おそらく周囲の人々が馴染みやすかったであろう霊的な聖餐理解をより自由に提示する。その中で、単に伝統的文言を何の熟考もなしに繰り返すのではなく、他方で教会の歴史性から逸脱した勝手な解釈に埋没するのでもなく、聖餐に関する歴史性と新たな霊性とのバランスを保ちつつ結合されているところにクレメンスの聖餐理解の意義を見出すことができるのではないだろうか。⁵⁵

55 同じくアレクサンドリアのオリゲネスは、おおむねこの路線に沿いつつ、より明白な聖餐理解を提示している。クレメンスとの連続性の中でオリゲネスの聖餐理解を検討することを、われわれのさらなる課題として次稿に譲りたい。